

《九歌》作者新考

——兼《九歌》非屈原作品补证

义田

(山东师范大学 文学院, 山东 济南 250014)

摘要:与楚墓神系和刘邦所命祀神系比较,《九歌》所祭的十位神灵中,与屈原之实际情况不符的至少有五位,这说明《九歌》这一体系性祭歌并不是屈原的作品。《九歌》与《淮南子》有多处语句相近,从这些相近语句看,《淮南子》影响了《九歌》的创作,《九歌》自然作于《淮南子》之后。在《淮南子》问世和刘向整理《楚辞》之间的这一历史时期内,能作《九歌》者只有刘安。刘安的特殊身份,可以解释《九歌》之系列祭歌的复杂性。《九歌》中的谄谀之“妖言”,说明刘安的门客也参与了《九歌》创作。

关键词:《九歌》;刘安及其门客;撰写

中图分类号:I207.22 **文献标识码:**A **文章编号:**1009-1017(2007)01-0049-06

《九歌》并非屈原所作,近、现代的几位学者曾就此作过论述。近代的《九歌》非屈作论,是从廖平发端的。廖平认为历史上并没有屈原这个人,认为《楚辞》是秦始皇三十六年秦博士所为的仙真人诗。^①胡适继廖氏之后,也怀疑屈原的存在,认为“传说中的屈原,若真有其人,必不会生在秦汉以前”,《九歌》是最古老的南方民族文学,非屈作。^②朱保雄《汉志屈原赋二十五篇作者考》一文认为,“除《屈原列传》列入诸篇之外,均有伪作之嫌疑”。^③游国恩《屈赋考源》将《九歌》看作非屈原作品,也认为其产生时代早于屈原,“乃楚民最早的民间祭歌”。^④何天行的《楚

辞新考》^⑤一书,继续发挥胡适的观点,否定屈原其人的存在,并发表《〈九歌〉作于汉代考》一文。孙楷第《九歌汉代歌辞考》一文也认为:“《九歌》非古,殆汉武帝之辞也。”^⑥以上的《九歌》非屈作论基本上归属两类,一是据屈原的有无而作论,一是据《九歌》的写作时间而作论,可以说,均不无参考价值,但皆非凿凿之论证,所以,均未得到学术界的公认,甚至有的持论者后来也改变了自己的观点^⑦。汤漳平在《再论楚墓祭祀竹简与〈楚辞·九歌〉》一文中评论道:

《九歌》“虽然屡屡有人要否定是屈原的作品,但始终没有任何证据,仅凭推测是不行的。”^{[1] (P27)}

近年来的楚地古墓考古,发现了一系列楚地祭祀神祇,这为判断《九歌》是不是屈作提供了较为可靠的判断依据。从《九歌》有结尾曲《礼魂》来看,这十一支乐歌所祭的是一个相对完整的神系,若《九歌》由屈原所作^⑧,《九歌》神系理当为楚地神系。从楚国

① 廖平(1852—1932)的观点,在其《楚辞新解》、《楚辞讲义》等著述中均有出现,具体可参看王浑斌《中国究竟有没有屈原——近百年来“屈原否定论”与反“否定”研究综述》一文(《贵州大学学报》1999年第3期)。

② 见胡适《读〈楚辞〉》,刊于1922年9月《努力周报》增刊《读书杂志》,后收入《胡适文存》第2集。

③ 朱保雄《汉志屈原赋二十五篇作者考》,1930年11月22日《清华周刊》第34卷第4期。《史记·屈原贾生列传》中提到的屈作有《离骚》、《天问》、《招魂》、《哀郢》,未言及《九歌》。

④ 游国恩《屈赋考源》,1931年《武汉大学文哲季刊》1卷3、4号。

收稿日期:2006-07-17

作者简介:义田(1969—),男,山东曲阜人,山东师范大学文学院副教授,主要从事先秦秦汉魏六朝文学研究。

⑤ 何天行《楚辞新考》,初刊于1938年6月15日《楚辞研究》(吴越史地研究会主办),中华书局1948年以《楚辞作于汉代考》书名出版(修订版)。

⑥ 孙楷第《九歌汉代歌辞考》,1947年9月《大公报·文史周刊》第37期。

⑦ 游国恩并没有坚持住自己的观点,五十年代又认为《九歌》是屈原改写民间祭歌之作。姜亮夫也曾一度主张“《九歌》乃诸侯郊祀乐章,非全为楚祀”,而在后来的《屈原赋注》中改言是屈原加工民间祭歌之作。

⑧ 王逸《楚辞章句·九歌》曰:“《九歌》者,屈原之所作也。昔楚南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐,窜伏其域,怀忧苦

郢都附近的江陵望山一号墓、天星观一号墓、荆门包山二号墓三个古墓考古中所发现的祭祀神祇，也属楚地神系。望山一号墓墓主是楚悼王的曾孙昭固，“死于楚威王时期或者楚怀王前期”，公元前320年前后，生前曾为楚王侍者。^{[2] (P229)}天星观一号墓墓主是番勅，官至上卿，“下葬年代在公元前361年至340年之间”。^{[3] (P117)}包山二号墓墓主是楚昭王后代昭佗，官至左尹，“死于公元前316年”。^{[4] (P273)}三楚墓墓主，两为楚王宗室，一为楚国上卿，其墓中神祇代表的自然是楚王宗室祭祀神系。屈原约生于公元前340年，应熟悉三楚墓所代表的楚王宗室神系，若《九歌》确为屈原所作，在《九歌》祭祀神系中应当会体现出楚王宗室神系的特点，所以，《九歌》神系与三楚墓之神系，有可比性。再就是，《史记·封禅书》还记载了汉初刘邦所定的祭祀神系，汉初相距屈原之世不远，刘邦又有浓厚的楚文化情结，所以，他所指定的祭祀神祇与《九歌》中诸神也有可比性。这样，我们就可以通过比较来看《九歌》神系的特点，从而来判断屈原有无作《九歌》的可能。

从望山一号墓竹简文所见祭祀的神祇有：太、后土、司命、大水、宫行、宫地、宫地主、宫室、社、行等天神地祇，人鬼则有楚先、老僮、祝融、柬大王、邵王、哲王、公主、北子、王孙巢等。^{[1] (P20)}江陵天星观一号墓墓主“祷告的祖先有‘卓公’、‘惠公’。祭祀的鬼神有‘司命’、‘司祸’、‘地宇’、‘云君’、‘大水’、‘东城夫人’等等”。^{[5] (P111)}从包山楚墓出土简文所见祭祀的神祇有：“二天子、司楫（本可能是示）、地主、后土、司命、大水、宫、社、行、人禹、不古（“古”字左边加“歹”旁）、高丘、下丘、崦山”、远祖、近祖等。^{[4] (P275)}另外还有，“太”、“蚀太”、日、月、“岁”、“五山”等^{[1] (P20-21)}。以上是三楚墓神系，再看刘邦所定的神系，《史记·封禅书》载：“后四岁，天下已定，诏御史，令丰谨治粉榆社，常以四时春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天，皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山秦中。秦中者，二世皇帝。各有时日。”^{[6] (P420)}下面来做比较。

三楚墓神系中有“太”^①，汤章平先生认为“太”

即“太一”^{[1] (P21)}，1993年湖北荆门郭店楚墓出土的简文《太一生水》^②，也可以说明这一点，那么，三楚墓神系中的“太”与《九歌》神系中的第一神“东皇太一”^③对应。这里让人费解的是“太”与“东皇太一”在名称上的颇大差别，难道真的像汤章平先生说的那样，是因屈原之改造而出现的差异^{[1] (P24)}吗？

“太”在包山楚墓祭祀简文中出现几次^{[7] (P164)}，望山一号墓祭祀简文中也有“太”，可见“太”之名称是常用的。若屈原作《九歌》，应会以楚王宗室所常用的“太”名去规范相对应的神名，而不会将“太”复杂化为古怪而令人费解的“东皇太一”之名。

《九歌》神系与三楚墓神系近乎相对的神名还有“东君”与“日”、“云中君”与“云君”两对，若按每一对神名所指的是同一神祇来看^④，在神之名称上，前者明显较后者复杂，而这一复杂性，如同对“东皇太一”这一神名复杂性的分析一样，是没有道理的。刘邦所定神系与《九歌》神系相较，同有“东君”、“云中君”，而且神名无异，从刘邦将这两个神灵归晋巫祭祀可以看出，这二神应不属于楚神系列，若属楚神系列，自然由荆巫来祭祀。“东君”、“云中君”不是楚地神灵，不但与三楚墓神祇没有了可比性，而且屈原也没有了作《东君》、《云中君》两祭歌的可能。

《九歌》所祭神祇中有黄河神（即“河伯”^⑤），三楚墓神祇祭祀中有“大水”，虽然黄河有“白水”之称^⑥，但“大水”不包括黄河。《礼记·王制》规定：“诸侯祭名山大川之在其地者。”《左传·哀公六年》

均指“太一”，陈伟《望山楚简所见生人的卜筮与祷祠——与包山楚简相对照》一文（《江汉考古》1997年第2期）也认为“太”与“蚀太”是同实而异名，但本人不敢苟同，在望山一号墓78号简中有“父太”，“蚀太”应与“父太”一样，别有所指。

- ② 参看荆门市博物馆编撰的《郭店楚墓竹简》，文物出版社1998年版。
- ③ “东皇太一”这一神名，是颇让人费解的。在先秦，有“太一”之称，但无“东皇”之名，将东皇与太一并而合称一位神灵，只见于《九歌》。古今对“东皇太一”所指神祇的解释纷纭不一，有“太一”说、“楚人称上帝的别名”说、日神说、战神说、齐地至上神说（以上说法，参看曹础基主编的《先秦文学集疑》）、大舜神说（过常宝《楚辞与原始宗教》）、东皇公说（林河《〈九歌〉与沅湘民俗》）等，但诸观点均有牵强处。其实，“东皇太一”这一古怪的神名，重心仍在“太一”上，“东皇”仅是定语而已。
- ④ 汤漳平先生认为两对神名所指为同一神祇，可参看其文《再论楚墓祭祀竹简与〈楚辞·九歌〉》（《文学遗产》2001年第4期）。
- ⑤ 古今学者多将其看作是黄河神，但也有争议，林河、蒋南华等学者认为“河伯”指楚地水神，而非黄河神。林、蒋等的楚地水神说证据不充分，而黄河神说证据凿凿，这可参看陈玉洁《〈九歌·河伯〉所祀非黄河神吗》一文（《陕西师范大学继续教育学报》2002年第2期）。
- ⑥ 《尔雅·释水》：“河出昆仑墟，色白。”《太平御览》引《博物志》：“白水，东南流入中国，名为河也。”

毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作《九歌》之曲……”按王逸之所说，《九歌》是屈原的再创作作品。

① 三楚墓神系中还有“蚀太”，汤章平认为“太”、“蚀太”

载：“楚昭王有疾。卜曰：‘河为祟。’大夫请祭诸郊，王曰：‘三代命祀，祭不越望。江、汉、睢、漳，楚之望也。祸福之至，不是过也。不谷虽不德，河非所获罪也。’遂弗祭。”“祭不越望”即周礼规定的诸侯只能祭祀在其地的名山大川，清人秦蕙田有一段话，对“祭不越望”解释得很清楚：“诸侯王祭封内山川。

‘三代命祀，祭不越望。’故诸侯祭名山大川之在其地者，如鲁人祭泰山，晋人祭河，楚人祭江、汉、睢、漳是也。苟不在其封内者，则不敢以祭。”^①既然“祭不越望”，楚地祭祀中自然没有黄河祭祀，三楚墓之“大水”也自然不包括黄河，而应指“江、汉、睢、漳”等江河。刘邦所定祭祀中有“河”祭，而且是由河巫在黄河边上的临晋（今陕西大荔东）祭黄河，这也说明黄河在楚人的祭祀之外。作为礼法之士的屈原，怎么会犯“祭不越望”之规定，而作《河伯》篇呢？

三楚墓神祀中有“崦山”、“五山”祭祀，刘邦所定祭祀中有“南山”祭，《山鬼》祭山与此一致，但在所祭山之指称上，三楚墓神祀和刘邦所定祭祀均非常具体，而“山鬼”却是一总括性的指称，其所指超出了楚地山岳，若屈原作《山鬼》，亦犯“祭不越望”之规。

三神系同有“司命”，但《九歌》神系中的“司命”有所不同，其分“大司命”、“少司命”，为对偶神。夫妻神“湘君”、“湘夫人”和国殇之鬼，在三楚墓神系和刘邦所定神系中均没有发现。虽然这五首祭歌不易分辨是屈作否，但《九歌》所祭的十位神灵中，与屈原之实际情况不符的至少有五位，这也足以说明《九歌》这一体系性祭歌实非屈作了。虽然本文论证《九歌》不是屈原的作品，但并不怀疑屈原的历史存在。黄中模《谈〈屈原问题考辨〉中涉及的有关〈史记·屈原列传〉的一些争议问题》、王开富《〈史记·屈原列传〉非伪作辨》这两篇文章^②，对屈原的历史存在均有较好的论述，可参看。

二

《九歌》的作者，自近代提出并非屈原以来，又产生两种新观点，一是楚地民歌^③，一是汉武帝辞^④，但因缺乏证据，二者均未被学术界所认可。自己在阅读中发现，《九歌》与《淮南子》有多处语句相近，

这些相近语句为确定《九歌》的作者介提供了较为可靠的依据。

《淮南子》与《九歌》相近的语句，有明显相近者，有相近较明显者，先来看明显者。《览冥训》有言：

乘雷车，服驾应龙，骖青虬，援绝瑞，席萝图，黄云络，前白螭，后奔蛇，浮游消摇。

《东君》中的“驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇”^⑤两句，虽然与《览冥训》中的这段话句数上不等，但极为接近。扬雄《方言》云：“辀，楚卫之间谓之辀。”辀，楚地方言，指车辀，这里代指车。“驾龙辀兮乘雷”诗句，可以说是“乘雷车，服驾应龙，骖青虬”三句简化后之重组。“委蛇”两字，一般以“逶迤”解之。^⑦但从《东君》中的这两句诗来，“委蛇”并不能以“逶迤”来解释。“载云旗兮委蛇”与“驾龙辀兮乘雷”是对应句，“乘雷”与“委蛇”相对，“委蛇”亦象“乘雷”一样，也是动宾结构。《说文解字》：“委，委随也。”“委蛇”，也就是使蛇委随。晋傅元《正都赋》有蛇委随之言：“虬紫龙蛇，委随纡曲。”可见，以使蛇委随之义来解释“委蛇”是成立的。《广雅·释诂四》：“络，缠也。”“黄云络”即黄云环绕。“载云旗”是云环绕之的别样表达，“后奔蛇”即“委蛇”，显然“载云旗兮委蛇”句与“黄云络……后奔蛇”句极为接近，前句有从后句化出之迹象。

《大司命》与《览冥训》也有相近的语句：

广开兮天门，纷吾乘兮玄云。令飘风兮先驱，使涷雨兮洒尘。……高飞兮安翔，乘清气兮御阴阳。（《大司命》）

蹈腾昆仑，排阊阖，沦天门。……以地为舆，四时为马，阴阳为御，乘云陵霄，与造化者俱。……令雨师洒道，使风伯扫尘，电以为鞭策，雷以为车轮。（《览冥训》）

阊阖指天门，“排阊阖”即广开天门之意，所以“广开兮天门”句与“排阊阖”句相近；另外，“乘兮玄云”句与“乘云陵霄”句相近，“令飘风兮先驱”句与“使风伯扫尘”句相近，“使涷雨兮洒尘”句与“令雨师洒道”句相近，“乘清气兮御阴阳”句与“阴阳为御”句相近，显然这两段引文是极为接近的。《国殇》、《兵略训》中也有极为相近的语句：

① 秦蕙田《五礼通考》卷四十八，四库全书本。

② 两篇文章先后发表在《重庆师院学报》1983年第4期、1984年第2期。

③ 胡适《读〈楚辞〉》、游国恩《屈赋考源》两文均持这一观点，见前文。

④ 这一观点是孙楷第《九歌汉代歌辞考》一文提出的，见前文。

⑤ 《淮南子》的引文，用陈一平《淮南子校注译》本，广东人民出版社1994年版。

⑥ 《九歌》引文，用雷庆翼《楚辞正解》本，学林出版社1994年版。

⑦ 洪兴祖《楚辞补注·离骚经》、朱熹《楚辞集注·离骚经》均言，“载云旗之委蛇”句中的“委蛇”“一作逶迤”。雷庆翼《楚辞正解》也以“逶迤”的音义解《东君》中的“委蛇”。

齐之以武，……矢石若雨，平原广泽，白刃交接，而卒争先合者，……勇而不可凌也。（《兵略训》）

诸句与《国殇》中的“又以武”、“矢交坠兮士争先”、“平原忽兮”、“短兵接”和“不可凌”等句极相接近。

以上是《淮南子》与《九歌》相近明显者，下面看相近较明显者。《云中君》、《览冥训》有之：

龙驾帝服，聊翱游兮周章。灵皇皇兮既降，远举兮云中。览冀州兮有馀，横四海兮焉穷？（《云中君》）

还至其曾逝万仞之上，翱翔四海之外，……尚佯冀州之际，……昔者黄帝治天下……青龙进驾……（《览冥训》）

《大司命》、《椒真训》有之：

愿若今兮无亏。固人命兮有当，……（《大司命》）

是故举世而誉之不加劝，举世而非之不加沮，定于死生之境，而通于荣辱之理。虽有炎火洪水弥靡于天下，神无亏缺于胸臆之中矣。（《椒真训》）

《少司命》、《天文训》有之：

与女沐兮咸池，晞女发兮阳之阿。（《少司命》）

日出于汤谷，浴于咸池，……至于曲阿，是谓旦明。（《天文训》）

登九天兮抚彗星。（《少司命》）

虹霓、彗星者，天之忌也。天有九野[九天]，……去地五亿万里。（《天文训》）

《河伯》、《精神训》有之：

心飞扬兮浩荡。（《河伯》）

芒然仿佯于尘垢之外，而消摇于无事之业。浩浩荡荡乎，机械之巧弗载于心。（《精神训》）

以上对举的语段，虽然相近处不甚明显，但仔细看还是能觉察其相近的。

宋代高似孙在《子略》（卷四）一书中言：“《淮南》之奇，出于《离骚》。”^①高氏之言，是以《离骚》作于《淮南子》之前为条件的，而《离骚》究竟是不是作于《淮南子》之前是有争议的，一些研究者对《离骚》为刘安作的考证^②，说明《离骚》可能与《淮南

子》出于同一作者。要解释《淮南子》与《九歌》诸语句何以会如此相近，一种情况是一作品可能受另一作品的影响，再一种情况是两者出自同一作者。从第一段的分析来看，《东君》“驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇”两句，只可能是从《览冥训》“乘雷车，……后奔蛇”语段化出，而不可能是“乘雷车”语段从“驾龙辀”两句扩展成的；其他对举语段也有这个特点，这说明《九歌》作于《淮南子》之后，并在创作上受了《淮南子》的影响。据东汉初期王逸的《楚辞章句》卷首所言“汉护左都水使者光禄大夫臣刘向集，后汉校书郎臣王逸章句”，《九歌》在刘向整理《楚辞》时已流传于世了，那么，在《淮南子》问世和刘向始整理《楚辞》之间的这一历史时期内，是谁创作了《九歌》呢？对这一历史时期的作家进行查考，能作《九歌》者只有刘安。

三

《九歌》在性质上为祭歌，所祭诸神，包括汉天子所祭神祇，也包括沅湘之地方神祇，因此，作《九歌》者应为即在沅湘一带而又不受沅湘之地方局限者，而具备这一身分者，只有刘安。《史记·淮南衡山列传》载，刘长谋反不成而自杀，刘安因此而有怨恨、叛逆之心：

……时时怨望厉王死，时欲畔逆，未有因也。

及建元二年，淮南王入朝。素善武安侯，武安侯时为太尉，乃逆王霸上，与王语曰：“方今上无太子，大王亲高皇帝孙，行仁义，天下莫不闻。即宫车一日晏驾，非大王当谁立者！”淮南王大喜，厚遗武安侯金财物。阴结宾客，拊循百姓，为畔逆事。建元六年，彗星见，……愈益治器械攻战具……

《左传·成公十三年》有言：“国之大事，在祀与戎。”刘安在“愈益治器械攻战具”的同时，自然也会重视对各方神圣的祭祀，《九歌》即应此时之需而作的祭歌。

刘长曾“为黄屋盖乘舆，出入拟于天子”（《史记·淮南衡山列传》），欲叛逆的刘安自然不会逊色于其父，也会“拟于天子”，尤其是在神灵祭祀上，刘安更会以汉天子的级别来祭祀诸神，以求神之庇护。

刘邦所命祭祀的东君、云中君、司命、黄河，或许在武帝时仍在祭祀，也许直接受刘邦的影响，刘安也祭东君、云中君、司命、黄河，故《九歌》中有诸神祭歌。汉武帝祠太一，刘安也祠太一。这里有个问题是，刘安为什么以“东皇太一”来指称自己所祭祀

者一文（《光明日报》3月31日“学术”栏），也认为《离骚》的作者为淮南王刘安。

① 高似孙《子略》，四库全书本。

② 何天行《楚辞新考》（初刊于吴越史地研究会主办的1938年6月15日《楚辞研究》，1948年修改并换名为《楚辞作于汉代考》后，由中华书局出版），认为《离骚》为淮南王刘安所作。卫聚贤《〈离骚〉底作者——屈原与刘安》一文（刊于吴越史地研究会主办的1938年6月15日《楚辞研究》），与何天行持相同的观点。朱东润《离骚底作

的太一。要解决这一问题，就要先看“东皇”之所出。在《九歌》以前的典籍中，没有发现有“东皇”，这说明“东皇”应是刘安的首创。据《史记·淮南衡山列传》记载，伍被（刘安的门客）谏阻刘安谋反的话中出现过“西皇”：

昔秦绝圣人之道，杀术士，燔诗书，……又使徐福入海求神异物，还为伪辞曰：臣见海中大神，言曰：“汝西皇之使邪？”臣答曰：“然。”“汝何求？”曰“愿请延年益寿药。”神曰：“汝秦王之礼薄，得观而不得取。”……

伍被的话中出现“西皇”之称，应不是司马迁的杜撰，“西皇”^①与“东皇”相对，二者的出现应有同一个语境。刘长“出入拟於天子”，即以皇帝自居，刘安在诸门客的谄谀下（见下文），也会以皇帝自居。伍被所言“西皇”除了指称秦始皇外，应还有两层涵义，一是以“西皇”暗指汉武帝，二是以“西皇”谄谀刘安为东皇，这应是司马迁的“婉而明”之笔。无论是门客的谄谀之言，还是刘安的自居之言，刘安为东皇，应为不少人所知，否则司马迁不会将“西皇”写入《史记》。西皇汉武帝听毫人谬忌之言，始祠太一^{[6] (P417)}，与之分庭抗礼的东皇刘安自然不会落后，尤其是《淮南子》对太一之重要性论述其详^②，故也祭太一，但为了与汉武帝的太一祭祀区分开来，故在太一前冠以“东皇”^③，于是有了“东皇太一”之神称。

湘君、湘夫人作为沅湘一带的神祇，属于淮南国，说得准确些，属原淮南国^④。《史记·封禅书》载，自汉文帝十三年以后，“名山、大川在诸侯，诸侯祝各自奉祠”。据“令沅湘兮无波，使江水兮安流”、“横大江兮扬灵”三句，可见湘君、湘夫人之重要地位，二神应属诸侯国内“大川”神之列，故也列为祭祀的对象。

淮南国内有天柱山、黄山、衡山、庐山、九嶷山属原淮南国，可见应列入祭祀的“名山”较多；另外，

汉武帝封祭泰山，刘安不可能没有想法，这些可能使得刘安在“名山”祭祀上采取了总而祭之的方式，笼统言称祭祀“山鬼”，而不是具体对哪一个山神进行祭祀。《东君》中的“灵之来兮蔽日”句与《湘夫人》中的“灵之来兮如云”句，说明《九歌》中有的篇章所祭的不只一个神灵，而是多神或众神，虽然《山鬼》中没有言及众山神，但并不排除祭众山神这种可能。

《国殇》与前九篇在抒写的情感上有明显的不同，没有神巫交接之事，因此宋代的姚宽、清代的李光地 and 近代的刘永济均认为《国殇》原不在《九歌》祭歌之列。^{[8] (P23)}姚宽等人虽然持论有据，但并不充分，故观点偏颇。除了《国殇》与《淮南子·兵略训》中的诸语句相接近外，《国殇》与《淮南子》还有关系不同寻常者。《国殇》“霾两轮兮絳四马”句中的“霾”字，为“埋”之假借字；《缪称训》“天弗能杀，地弗能霾”句中的“霾”字，也为“埋”之假借字，而在先秦典籍中没有发现以“霾”假借“埋”的用法。《国殇》中“身既死兮神以灵，子魂魄兮为鬼雄”两诗句，与《精神训》中“魂魄处其宅，而精神守其根，死生无变于己，故曰至神”诸句，在语词和内容上也有相近处。从以上可以看出，《国殇》像《九歌》的其他篇章一样，与《淮南子》关系密切，这说明《国殇》仍属《九歌》祭歌系列。《国殇》整首诗所宣扬的是一种浴血奋战、英勇牺牲的勇武精神，所以《国殇》与其说是祭祀殇鬼之歌，倒不如说是英雄赞歌。《国殇》作为英雄赞歌，在刘安这里有鼓舞士气之用。

综上所述，刘安的特殊身分，正可以解释《九歌》这一系列祭歌的复杂性，《九歌》的作者也非刘安莫属了。刘安作《九歌》，这可以解释《九歌》与《淮南子》何以有诸多语句相近之原因，但还有另一种可能，《淮南子》是刘安及其门客的作品，《九歌》也有可能是刘安及其门客的共同创作。

《史记·淮南衡山列传》云：

建元六年，彗星见，淮南王心怪之。或说王曰：“先吴军起时，彗星出长数尺，然尚流血千里。今彗星长竟天，天下兵当大起。”王心以为上无太子，天下有变，诸侯并争，愈益治器械攻战具，积金钱赂遗郡国诸侯游士奇材。诸辩士为方略者，妄作妖言，谄谀王，王喜，多赐金钱，而谋反滋甚。

《少司命》最后一段曰：

孔盖兮翠旒，登九天兮抚彗星。竦长剑兮拥幼艾，荪独宜兮为民正。

《周礼·巾车》云：“辇车有羽盖。”所以“孔盖兮翠旒”句，所形容的是帝王之辇车，这与刘安的“东皇”身分相符；“登九天兮抚彗星”，与《史记》所载

① “西皇”在《离骚》、《远游》中也出现过，前文已言，《离骚》怀疑为刘安的作品；古今不少学者也怀疑《远游》不是屈原的作品，而且其中不少人认为是汉代作品（可参看周建忠《楚辞研究热点透视（六）》，《云梦学刊》2000年第3期），牟怀川认为是淮南王刘安的作品（见《喀什师范学院学报》1987年第1期）。

② 《天文训》：“太微者，太一之庭也。紫宫者，太一之居也。”《本经训》：“帝者，体太一；……秉太一者，牢笼天地，弹压山川，含吐阴阳，伸曳四时，纪纲八极，经纬六合，覆露照导，普汜无私；……”

③ “东皇太一”这一古怪的神名，难以索解的原因，就在“东皇”二字上。

④ 汉孝文十六年，将刘长之淮南国一分为三，分封给刘长的三个儿子，刘安为淮南王，刘勃为衡山王，刘赐为庐江王。

的建元六年彗星出现，相吻合；“竦长剑”，楚人有佩长剑之习惯，刘安自然也不例外；“拥幼艾”，与刘安“拊循百姓”一致；“荪独宜兮为民正”（《吕氏春秋·君守篇》“可以为天下正”句高注曰：“正，主。”），与“为方略者，妄作妖言，谄谀王”相吻合。显而易见，《少司命》中的这一段是“诸辩士为方略者”的谄谀之“妖言”。既然“孔盖兮翠旌……荪独宜兮为民正”这四句为刘安的门客所作，那么，《少司命》整首祭歌就应该是刘安门客的作品，而且作于建元六年。《少司命》作于建元六年，《九歌》的其篇章也应作于这一年。

《九歌》中，并不仅此一处谄谀之“妖言”。《东君》有“举长矢兮射天狼”句，句中的矢、狼分别指弧矢星、天狼星。洪兴祖《楚辞补注》引《晋书·天文志》云：“弧，九星，在狼东南，天弓也”。又引《天文在象赋》云：“弧矢九星，常属矢而向狼”。天狼星的分野在秦地，弧矢星在天狼星的东南，汉武帝都长安，长安“故咸阳也”^{[6] (795)}，淮南王都寿春，寿春在长安的东南方向，这与天狼星、弧矢星的位置一致，在星象学家看来，这正预示着某种天意，所以“举长矢兮射天狼”句也有“妖言”之性质，想必也是“诸辩士为方略者”谄谀刘安之作。

据《九歌》中的谄谀“妖言”，我们可以判断刘安的门客也参与了《九歌》的创作。也许正是因为《九

歌》中的“妖言”，刘安或《楚辞》编纂者，将《九歌》放在了屈原名下。对《九歌》中何以有“大司命”、“少司命”之分，也可以找到相应的答案。王逸《楚辞章句·招隐士叙》云：“昔淮南王安博雅好古，招怀天下俊伟之士。自八公之徒，咸慕其德而归其仁。各竭才智，著作篇章。分造辞赋，以类相从，故或称小山，或称大山，其义犹《诗》有《小雅》、《大雅》也。”《九歌》中有《大司命》、《少司命》，可能分属刘安门客中的大山、小山之作。

参考文献：

- [1] 汤漳平. 再论楚墓祭祀竹简与《楚辞·九歌》[J]. 文学遗产, 2001, (4).
- [2] 陈振裕. 望山一号墓的年代和墓主[J]. 中国考古学会第一次年会论文集[M]. 北京: 文物出版社, 1980.
- [3] 郭德维. 楚系墓葬研究[M]. 武汉: 湖北教育出版社, 1995.
- [4] 湖北省荆沙铁路考古队. 包山楚墓[M]. 北京: 文物出版社, 1991.
- [5] 荆州博物馆. 江陵天星观一号楚墓[J]. 考古学报, 1982, (1).
- [6] 司马迁. 史记[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1994.
- [7] 陈伟. 包山楚简初探[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 1996.
- [8] 陈松青. 《国殇》研究观点述评[J]. 娄底师专学报, 1999, (2).

The Newly Research of Jiuge's Author

YI Tian

(Shandong Normal University, Shandong, Jinan 250014, China)

Abstract: Compared with two divinity systems made in the state of Chu and Han dynasty, among the 10 enshrined gods in *Jiuge*, there exist five gods who are quite different from the descriptions of the time of Qu Yuan. This proves that *Jiuge* was not composed by Qu Yuan. Numerous similar expressions can be found in *Huaihanzi* and *Jiuge*, which demonstrates that *Huaihanzi* appeared earlier and influenced the creation of *Jiuge*. During the historical time of the birth of *Huaihanzi* and the compilation of *Chuci* by Liu An, it was only Liu who was able to compose *Jiuge*. Liu's special status can account for the complexity of a series of prayer songs in it. Besides, the flattering words in *Jiuge* can prove as well that Liu's hangers-on participated in the composition.

Key words: *Jiuge*; Liu An and his hangers-on; compose

(责任编辑: 刘 兵)